LA MYSTIQUE D'AL-ĠAZZĀLĪ

PAR

LE Dr. MIGUEL ASÍN PALACIOS

Professeur de langue arabe à l'Université de Madrid.

On sait quelle place extraordinairement importante occupe ce théologien dans la dogmatique et la morale musulmanes (1). Le seul titre de son œuvre maîtresse : *Iḥyā' 'ulūm id dīn* (*Vivification des sciences religieuses*), suffit à faire comprendre que toute sa réforme consiste à substituer aux formules rituelles et tout extérieures, de la religion, l'expérience personnelle, vive et intense, de l'esprit religieux, à donner à la pratique une importance plus grande qu'à la théorie, à la morale un développement plus grand qu'à la dogmatique.

Or la morale n'est qu'une préparation, un acheminement à la mystique. L'union ou communication de l'âme avec Dieu, objet de celle-ci, est,

---

(1) Le lecteur pourra se renseigner sur la biographie de Ġazzālī et sur son rôle dans l'histoire de la théologie musulmane, en consultant les livres suivants :

SCHMÖLDERS, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (Paris, Didot, 1842).

MUNCK, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, Franck, 1859).

MACDONALD, *The life of al-Ghazzālī* (« Journal of the American Oriental Society », XX (1899), pp. 71-132).

ASÍN PALACIOS, *Algazel : Dogmática, Moral y Ascética* (Zaragoza, Comas, 1901).

CARRA DE VAUX, *Gazali* (Paris, Alcan, 1902).

GOLDZIHER, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, Winter, 1910).

par là même, la partie la plus sublime de la religion. Al-Gazzālī l'expose dans une multitude d'opuscules, comme le *Minhāj*, le *Mīzān*, le *Miškāt, le Maqṣad*, le *Kitāb al-arba'īn*, l'*Imlā'*, etc. Mais l'*Iḥyā'*, dans sa IVe partie, est la source la plus copieuse et la plus systématique ; c'est celle dont je me suis principalement servi pour cette exposition de sa théologie mystique. (Edit. Caire, 1312 hég.).

* *

L'ascèse purgative n'est nécessaire que dans les commencements de la vie spirituelle et comme préparation. Purifiée de ses vices, l'âme peut alors entrer dans la voie qui doit la conduire à l'union divine par la contemplation et l'amour. Cette voie, ce chemin, se parcourt en plusieurs étapes, dont chacune est caractérisée par l'acquisition de certaines qualités salutaires (*al-munajjiyāt*), qui ne sont pas précisément les vertus opposées aux vices détruits, mais plutôt des degrés de perfection spirituelle, demeures ou « châteaux » (*al-maqāmāt*), où l'âme s'élève dans son ascension graduelle vers Dieu.

D'après al-Gazzālī, on démêle, en chacune d'elles, trois éléments :

1° l'élément intellectuel, qui se réduit à un acte de connaissance certaine (*al-yaqīn*);

2° l'élément émotionnel, consistant en une affection de la sensibilité interne (*al-ḥāl*);

3° l'action externe, œuvre ou opération (*al-'amal*), fruit des deux éléments psychiques précédents, comparables respectivement à l'arbre et à ses rameaux.

Il n'est pas facile de préciser le nombre de ces degrés qui constituent la vie unitive. Al-Gazzālī, comme tous les mystiques, ne suit pas, en ses diverses œuvres, un plan identique d'exposition, ni, dans ses énumérations, un même ordre. Néanmoins, dans son *Iḥyā'*, il paraît adopter la classification que lui donnait toute faite son modèle, le *Qūt al-qulūb* de Abū Ṭālib al-Makkī. Il y en a neuf, qui sont : la pénitence (*at-tauba*), la patience dans les adversités, (*aṣ-ṣabr*), la gratitude pour les bienfaits divins (*aš-šokr*) la crainte (*al-ḫauf*), l'espérance (*ar-rajā'*), la pauvreté vo-

lontaire (*al-faqr*), le renoncement au monde (*az-zohd*), l'abnégation de la volonté (*at-tawakkol*), l'amour divin (*al-maḥabba*). A ces neuf degrés, al-Ġazzālī en joint quelques autres, à titre de corollaires du dernier, comme l'amour passionné de Dieu (*aš-šauq*), la familiarité ou commerce intime avec lui (*al-ons*), et la complaisance au bon plaisir divin (*ar-riḍā*) ; enfin, comme auréolant généralement tous les degrés, la pureté et sincérité d'intention (*al-iḫlāṣ waṣ-ṣidq*). Viennent enfin les exercices spirituels qui favorisent le progrès dans la vie unitive : tels sont l'examen de conscience (*al-morāqaba wal-muḥāsaba*), et la méditation ou oraison mentale (*at-tafakkor*). L'intuition et la fruition de l'essence divine dans l'extase est le terme de tout ce chemin, accessible en partie par l'effort personnel du mystique, comme fruit de l'acquisition des degrés, mais surtout comme don gratuit (*al-mawāhib*) dont Dieu honore ses élus. (Cfr. *Kitāb al-imlā'*, apud *Itḥāf* du Sayyid Mortaḍā, I, 241).

Telle est la synthèse de la mystique d'al-Ġazzālī, suivant qu'elle est contenue dans la IVe partie de l'*Iḥyā'*. La matière est très abondante et plus difficile à résumer que l'ascétique, à raison de la subtilité des concepts, et de l'ampleur brillante de la forme, également inaptes à passer dans une traduction et dans une exposition fragmentaires.

I. — Pénitence (*Iḥyā'*, IV, 2).

C'est la porte de la vie unitive. Elle consiste dans la *conviction* que le péché est préjudiciable au salut de l'âme, puisqu'il la sépare de sa fin, Dieu, unique objet digne d'être aimé. Cette foi vive provoque une douleur ou affliction qui se nomme repentir (*an-nadam*), lequel à son tour implique la volonté de poser certains actes déterminés, c.-à-d. le ferme propos (*al-qaṣd*). Ces actes se réfèrent : ou au présent (abandonner l'état ou l'occasion actuelle du péché), ou à l'avenir (éviter toutes les occasions ou dangers de pécher jusqu'à la fin de la vie), ou au passé (expier et réparer le mal fait, au moyen d'actes contraires). La nécessité de ce premier degré s'infère, selon al-Ġazzālī, de ce que le péché est un éloignement volontaire de la fin dernière pour se porter vers la créature ; il est donc né-

cessaire que la volonté abandonne cette inclination, avant de se résoudre à entrer dans le chemin qui la conduit à sa fin ; et cet abandon du péché, c'est la pénitence : *recessus a commutabili bono, et accessus ad Deum.*

Que la pénitence ne doive point se différer, c'est un corollaire de sa nécessité, puisqu'à tout moment s'impose la nécessité de croire que le péché nous sépare de Dieu, et c'est cet acte de foi qui engendre la pénitence. Sa nécessité doit donc s'étendre à tous les instants de la vie. De plus, elle oblige tous les hommes, même les prophètes,— l'impeccabilité absolue étant impossible, — d'autant qu'avant l'usage de la raison se développent chez l'enfant les appétits ou convoitises qui détournent de Dieu, en sorte que tout homme est coupable (*reus*) au moins d'actes matériellement criminels, ou d'imperfections et de défauts spirituels, et ceux-ci altèrent la beauté de l'âme, comme l'haleine ternit la surface du miroir. Suivant une allégorie fréquemment employée par l'auteur, toute passion à laquelle on cède est un brouillard qui obscurcit l'éclat de l'âme, une tache sur sa netteté. Il ne suffit donc pas d'éviter les fautes dans la suite, ce qui n'effacerait point celles qui ont été commises : il faut rendre à l'âme sa beauté par les actes de vertus contraires, lesquelles font l'office du savon qui dissout les graisses, et de la lumière qui dissipe les ténèbres. Toutefois, quand il s'agit de cette classe de défauts ou imperfections matérielles qui ne sont point formellement des péchés, la nécessité de la pénitence n'est point absolue, puisqu'elles ne nous détournent point de la fin ; c'est une nécessité hypothétique : l'aspiration — supposée — de l'âme dévote à la perfection spirituelle rend nécessaire, comme condition, la pénitence entendue dans son sens le plus rigoureux. Ainsi, à l'homme parfait il ne suffit pas de posséder les organes indispensables à la vie ; il lui faut encore la vue, l'ouïe, les pieds et les mains.

Mais ce précepte de la pénitence manquerait de toute force obligatoire, si l'homme n'était point assuré que, faite dans les conditions dues, elle est acceptée de Dieu. Pour al-Ġazzālī, cette certitude se fonde, à part l'infaillible témoignage de la vérité révélée, sur l'incompatibilité du péché et de la grâce en un même sujet. Il répugne, — pour continuer les métaphores précédentes, — que l'âme illuminée par la vertu de la pénitence,

continue à être enveloppée simultanément dans les ténèbres du péché, et que les taches de la coulpe coexistent avec la blancheur du savon. L'hypothèse hylo-morphique d'Aristote est donc ici adaptée à ce phénomène surnaturel de la justification, qu'al-Ġazzālī conçoit, ainsi que St Thomas, comme un *motus a contrario in contrarium*, et où doit fatalement s'accomplir la loi physique : *corruptio unius, generatio alterius*. Fatalité qui ne nuit en rien à l'autonomie absolue de Dieu, qui peut librement décréter *ab aeterno* la justification, sans la pénitence. Toutefois nous sommes sûrs du contraire par le témoignage de sa parole. Les doutes qui, en des cas concrets, peuvent se présenter à l'ascète ne prouvent rien contre cette thèse, puisque tous ces doutes naissent du manque de certitude au sujet de l'accomplissement des conditions exigées pour que la pénitence soit acceptée.

Ces conditions, quelles sont-elles ? Al-Ġazzālī les a groupées en les subordonnant aux trois actes qu'implique la pénitence. L'*acte de foi* préalable exige, pour être valide, que notre entendement se convainque que le péché est une chose à détester, à raison de sa difformité même, et de la peine des sens à laquelle il nous expose en enfer, et parce qu'il nous sépare de Dieu. Tous les autres motifs d'aversion pour le péché, qui seraient purement naturels, comme la crainte d'un châtiment temporel et de l'infamie, etc., ne sont ni salutaires ni agréables à Dieu.

Les conditions de la *douleur* dérivent des précédentes, puisque l'on a vu que cette émotion est provoquée par l'acte de foi, de sorte que si celui-ci réunit toutes les conditions dites, la douleur sera aussi salutaire. Pour cette raison, al-Ġazzālī exige encore que le repentir s'étende à tous les péchés de la vie, et même encore à tous ceux que l'on n'aurait pas commis, puisqu'en tous se trouvent des motifs d'aversion identiques. Les symptômes de la sincérité de la contrition sont : la tristesse, la préoccupation, les pleurs et les gémissements ; mais surtout, que le cœur éprouve de l'amertume au souvenir des actes coupables, qui auparavant produisaient du plaisir dans la mémoire.

Pour ce qui est du *ferme propos*, il exige préalablement un *examen* minutieux de la vie passée, de l'état présent, et des dangers et des occasions futures. A l'imitation des ascètes chrétiens, notre théologien recom-

mande diverses méthodes qui le facilitent. L'une consiste à suivre l'ordre chronologique, c'est-à-dire, à parcourir mentalement tous les moments de la vie, depuis l'âge de raison jusqu'au moment actuel, année par année, mois par mois, et même jour par jour, si c'était possible ; l'autre, à prendre garde aux divers préceptes religieux (jeûne, oraison, etc.), aux péchés contre Dieu, contre le prochain et contre nous-mêmes, aux péchés commis au moyen des différents membres du corps et des diverses facultés de l'âme, et, dans chaque groupe, à ceux qui sont mortels ou véniels, à ceux qui comportent un dommage à la personne, aux biens, ou au salut spirituel du prochain, à ceux qui exigent restitution, etc.

Cet examen de conscience conduit notre théologien à étudier ici, comme matière de la pénitence, *le péché* et *ses classifications* (*Iḥyā'*, IV, 12). A part sa définition, qui est identique à celle de St Augustin (1), il n'y a de digne d'être signalée, que la différence fondamentale qu'al-Ġazzālī établit entre les péchés *graves* (*al-kabā'ir*) et les péchés *légers* (*aṣ-ṣaġā'ir*), distinction essentiellement chrétienne, par le principe dont elle s'inspire. Notre théologien repousse l'opinion étroite de certains rigides aš'arites et ṣūfīs, comme Ibn Fūrak et al-Qušayrī, opinion suivie par son maître même, l'Imām al-Ḥaramayn, selon laquelle tout péché est, par essence, une offense grave de Dieu et n'admet pas de degrés sous ce concept. Inclinant luimême à la doctrine plus bénigne des mu'tazilites, il acquiesce à l'autorité de la révélation, laquelle parle toujours dans la supposition qu'il y a des péchés s'effaçant par le seul accomplissement du précepte quotidien de la prière, et par le soin d'éviter les autres péchés que la même révélation déclare dignes du feu de l'enfer. Les premiers sont donc véniels ou légers si on les compare aux derniers. La règle, pour préciser le nombre des péchés graves, ne peut être que le texte du *Qor'ān* et du Prophète ; mais, comme ces sources d'information ne sont pas assez explicites, al-Ġazzālī entend qu'on ne peut indiquer, d'une façon certaine, que les *genres* et les *espèces* des péchés graves ; pour les préciser individuellement, il n'y a qu'une probabilité.

---

(1) «Dictum, factum vel concupitum contra legem Dei æternam» (*Contra Faustum*, XXII, 27) : كل ما هو مخالف لامر الله تعالى في ترك او فعل (*Iḥyā'*, IV, 12, ligne 22).

Il y a, *selon lui*, trois genres suprêmes de péchés graves : 1° Ceux qui s'opposent à la fin dernière de la religion, qui est la connaissance de Dieu ; telle p. ex., l'infidélité ; 2° ceux qui détruisent la vie physique de l'homme, moyen nécesssaire pour cette fin, comme l'homicide ; 3° ceux qui rendent cette vie plus pénible en détruisant les richesses, comme le vol. Sous ces genres, al-Ġazzālī s'efforce de distribuer systématiquement tous les péchés que la révélation condamne comme mortels taxativement, et laisse en un doute discret les cas concrets que la révélation ne résout pas. Il remarque toutefois (1) que tout péché véniel peut devenir grave pour diverses causes, comme sont sa répétition fréquente, le fait de n'y attacher aucune importance, la délectation intense avec laquelle on le commet, la confiance exagérée dans le pardon, et le scandale. L'examen de conscience facilité par cette doctrine, al-Ġazzālī s'occupe de dissiper les anxiétés des esprits scrupuleux, car, dit-il, quant au nombre précis des péchés commis, il suffit d'un calcul approximatif et prudent. A mesure que se fait cet examen, il conseille de n'en point confier le résultat à la seule mémoire. Comme il était d'usage parmi les moines chrétiens de l'Orient, il recommande de noter par écrit les péchés, en mentionnant leur gravité, leur nombre, leurs complices et leurs victimes : ce dernier point, parce que le pénitent doit se proposer la réparation, en recherchant ceux qu'il a scandalisés, pour réparer le scandale, ceux auxquels il a nui, pour les dédommager, ou restituer les biens mal acquis. La prudence, il est vrai, doit présider à toutes ces réparations, dans le but d'éviter un plus grand mal ; en cas de graves difficultés, la faute peut et doit s'expier par des aumônes ou d'autres actes de vertu. Pourtant, on n'est pas excusé de cette obligation par quelque léger inconvénient ; en matière de justice, al-Gazzālī invoque toujours un axiome qui paraît un écho de celui de St Augustin : « *Non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum* (2) ». Il est certain que toute cette préparation de la pénitence, par le moyen de l'examen, est laborieuse et difficile ; mais le souvenir du jugement final servira

(1) Nous citons son opinion, sans la discuter.

(2) L'axiome a été mis aussi en assonance par les populations chrétiennes de Syrie : لا تُغفَر الذنوب الا بردّ المسلوب. (N. D. L. R.).

d'aiguillon pour le dévot, qui pensera (*I Cor.* XI, 31) que « si nous nous jugions nous-mêmes à présent, nous serions bien en sûreté au jour du jugement universel ». La dernière condition qu'exige al-Ġazzālī pour que le ferme propos soit salutaire, est son universalité : il doit s'étendre à tous les péchés. En revanche, — semblable en cela aux ascètes chrétiens,— il n'en exige pas une efficacité réalisée ou effective; il suffit que la résolution soit ferme et inébranlable dans la volonté et le désir, fût-elle suivie de rechute ; parce que l'impeccabilité n'est pas le partage de l'homme. Il n'est pas obligé à autre chose, qu'à former de nouveau un sincère et ferme propos, accompagné d'une douleur plus intense, en réitérant le plus tôt possible son acte de repentir.

Des trois parties essentielles que les théologiens chrétiens distinguent dans le sacrement de pénitence, contrition, confession et satisfaction, la première s'harmonise exactement avec la doctrine d'al-Ġazzālī. Quant à la dernière, entendue dans le sens d'imposition, par le prêtre, et d'acceptation, par le pénitent, d'actes déterminés, expiatoires des fautes passées, et médicinaux en vue des infirmités morales, nous avons vu dans l'ascétique purgative (*Iḥyā'*, III, 44, 47, 56), que al-Ġazzālī recommande à tout dévot de se soumettre à toute sorte d'épreuves et de mortifications, que le directeur spirituel voudra lui imposer. Nous y voyons aussi que la confession des péchés au directeur est, à son jugement, le moyen le plus propre à assurer le salut de l'âme. L'imitation du christianisme est, certes, en ce point, très évidente. Mais, si quelque chose y manquait, dans son *Minhāj* (édit. Caire, 1313 hég.), p. 11, al-Ġazzālī a laissé, point par point, la forme pratique ou rituelle de la confession, et avec de tels détails, qu'il n'y manque que la présence du prêtre et l'absolution pour que l'identité avec le sacrement chrétien soit complète : examen, douleur, ferme propos, prière vocale équivalente à l'acte de contrition, humble attitude du corps prosterné en terre, et enfin déclaration des péchés un à un, à voix haute, en la présence de Dieu.

II. — Patience (*Iḥyā'*, IV, 44).

C'est une des deux parties essentielles qui intègrent la vie dévote ; celle-ci, en effet, ne se conçoit pas sans le combat ascétique contre le mal, et tout combat exige l'énergie et la patience. Ce degré se compose, comme tous, de trois éléments : foi, émotion et acte extérieur.

La *foi* naît de la conviction très ferme de l'excellence et de la nécessité de cette vertu, inspirée par divers motifs : 1° qu'il n'est pas de vie spirituelle sans guerre contre les passions et sans victoire de l'âme; 2° que ce monde est un lieu d'épreuves et d'adversités inévitables, qui fondent sur notre corps (infirmités, douleurs), sur nos parents et amis (morts, séparations), sur notre réputation (calomnies, médisances), sur nos biens (vols, faillites) ; or, l'âme qui se laisse dominer par la tristesse, ne peut s'appliquer à la dévotion ; 3° que l'intensité et le nombre de ces adversités sont plus grands pour l'âme dévote, dont Dieu aime à éprouver la vertu, pour la rendre plus parfaite ; 4° que la tristesse et le découragement sont inutiles dans l'adversité, puisqu'elles ne peuvent pas l'éviter ; 5° qu'au contraire, en réagissant contre la tristesse et en lui résistant énergiquement, l'âme parvient au moins à diminuer son influence ; 6° enfin, que Dieu donnera une récompense infinie et éternelle en échange d'actes de patience courts et limités (cfr. *II Cor.* IV, 17). Et ici, al-Ġazzālī fait apprécier l'excellence de cette vertu par les témoignages de la révélation, entre lesquels il compte celui-ci, attribué à Jésus : « Vous n'obtiendrez pas ce que vous aimez, si vous ne souffrez avec patience ce que vous abhorrez » (cfr. *Joa.* XII, 25).

Cette conviction produit dans l'âme le *sentiment* ou *émotion*, qui est le second élément de la patience. Al-Ġazzālī le décrit comme un mouvement ou une tendance de l'âme à s'abstenir d'éprouver la tristesse ou le chagrin dans l'adversité ; c'est l'inhibition sur la volonté qui désire fuir ce qui lui déplaît. Il est évident que cette inhibition ne pourrait être un effet de la volonté même, abandonnée à ses impulsions naturelles, sans l'action d'une impulsion surnaturelle, qui est la grâce.

Les *actes* de la patience peuvent se réduire à quatre groupes. Le 1er est constitué par la résistance aux attaques de la passion et équivaut à *éviter les péchés* ; en ce sens, la patience est partie intégrante de la vertu de pénitence. A ce groupe appartient pourtant la patience dans l'accomplissement des préceptes religieux. Au 2e groupe se rattachent toutes les adversités que nous *pourrions* éviter si nous le voulions, comme sont les offenses et injures de notre prochain. La patience consiste, en ce cas, à ne point résister à l'offenseur, apaisant les sentiments de vengeance et même les désirs de justice. Le modèle de ce degré de patience, qui est des plus sublimes, al-Ġazzālī le trouve dans la formule chrétienne de la douceur, que trace l'Évangile (*Matth.* V, 38-40)(1). Pourtant le degré le plus élevé consiste à supporter sans se plaindre les *disgrâces* et adversités physiques et morales que Dieu nous envoie, et qui sont entièrement indépendantes de notre volonté, comme la mort des enfants, la ruine des propriétés, la perte de la santé, etc. Dans tous ces cas, al-Ġazzālī a soin de bien distinguer entre cette vertu et l'apathie absolue ; il n'est pas question, dit-il, de détruire la tristesse et l'aversion que l'adversité produit fatalement dans l'âme, mais de les renfermer dans l'intérieur du cœur, évitant les manifestations extérieures, paroles, larmes et autres signes de déplaisir. Pour obtenir cette vertu, il recommande entre autre remèdes, d'imiter le procédé employé pour accroître les forces physiques : s'accoutumer graduellement à porter des poids de plus en plus lourds, à commencer par les moindres ; la satisfaction de la victoire obtenue en petit encouragera à entreprendre en grand. Pourtant, quand il s'agit de la patience qui consiste à éviter le péché, surtout l'impureté, il estime, avec les maîtres de l'ascétisme, que la victoire consiste à fuir les occasions, quand tous les autres remèdes n'obtiennent pas le résultat.

---

(1) « Jésus, le fils de Marie, a dit : On vous a dit autrefois : Dent pour dent, et nez pour nez. Et moi je vous dis : Ne résistez pas au mal avec le mal ; mais si quelqu'un te frappe à la joue droite, offre-lui la gauche », etc. (*Iḥyā'*, IV, 52, ligne 20).

III. — Gratitude (*Iḥyā'*, IV, 58).

Avec le précédent, ce degré est le complément de la vie dévote, puisqu'il se rapporte aux bienfaits divins, comme la patience aux adversités. Son premier élément essentiel est la *foi* en cette vérité : que toutes les choses créées sont des bienfaits que Dieu nous octroie, comme moyens pour atteindre notre fin dernière ; nous devons, par conséquent, correspondre à son amour et à sa providence, en ne les employant que pour le seul objet en vue duquel Dieu les a créés. Pour aider l'âme à se former cette conviction, al-Ġazzālī présente une analyse très subtile de l'un des bienfaits de Dieu : la santé du corps. Avec une pénétration admirable il découvre et expose, en un style très brillant, une multitude de causes concomitantes aboutissant à ce résultat : aliments fournis par le règne animal ou végétal, instruments agricoles, industrie et commerce les mettant à la portée de l'homme ; les facultés appréhensives et appétitives de l'âme prêtant leur concours aux fonctions végétatives de la nutrition ; l'organisme, admirablement disposé pour la vie physiologique normale ; la Providence divine qui, par le ministère des anges gardiens, prévient constamment les troubles pathologiques et procure la guérison par le moyen de la médecine, etc. etc. A la manière des ascètes chrétiens, il énumère et puis classifie les bienfaits que chaque individu reçoit de Dieu, généraux et spéciaux, intérieurs et extérieurs, naturels et surnaturels : Dieu pouvait refuser à l'homme tous les bienfaits dont il l'a comblé, c'est-à-dire : la vie, en le faisant pierre ou être inorganique ; la raison, en le créant animal irraisonnable ; le sexe mâle, en le créant femelle ; l'intégrité des membres, en le faisant boîteux, manchot ou aveugle ; la santé, en le rendant malade ; l'intelligence parfaite, en le faisant fou ou imbécile ; l'instruction, en le laissant plongé dans l'ignorance ; la lumière de la foi islamique, en le faisant naître infidèle ou polythéiste ; la vertu, en le faisant méchant, etc. Tout cela est donc un effet pur et simple de la bonté de Dieu envers l'homme, tout comme la beauté physique, les richesses, l'abondance de la famille et des amis, les honneurs, la bonne renommée, la science, etc., puisque ces bien-

faits ne sont pas accordés par Dieu à toutes les créatures, mais seulement à celles qu'il a librement choisies.

L'entendement bien convaincu que tous les biens viennent d'un Dieu qui n'était point nécessité à nous les donner, il s'éveillera dans le cœur un *sentiment* mêlé de joie et d'humilité, envers la bonté du bienfaiteur, et non exclusivement à raison du bienfait objectivement reçu, pas même du fait de nous l'avoir octroyé. Dans un présent reçu d'un roi, le sujet apprécie sans doute plus que ce présent la bienveillance royale ; mais, avant tout et plus que tout, la facilité ou possibilité ainsi reçue d'exécuter des ordres royaux. Partant de cet exemple, al-Ġazzālī distingue deux degrés dans la gratitude affective : 1° joie pour le bienfait, considéré comme un signe de l'amour de Dieu et comme présage de sa miséricorde en la vie future ; 2° joie — plus parfaite — pour le bienfait, considéré comme instrument pour mériter l'union mystique et la vision béatifique.

Cette émotion de gratitude provoque des *actes* déterminés du cœur, de la langue et des membres extérieurs. Le cœur montre sa gratitude en pensant bien de toutes les créatures, ne dépréciant pas même celles qui sont en apparence viles et inutiles. La voix se répand continuellement en cris de louange et de reconnaissance à Dieu pour ses bontés. Les membres s'emploient à le servir, et à éviter tout ce qui peut lui déplaire.

La forme la plus sublime de la gratitude, pour al-Ġazzālī, est celle qui a pour objet les adversités physiques et morales. Dans ce sens, la gratitude se concilie subtilement avec la patience, le cœur éprouvant en même temps joie et tristesse pour un même objet, envisagé sous deux aspects. Quatre motifs peuvent provoquer dans l'âme cette joie en l'adversité : 1° il est toujours possible de songer à des maux naturels, plus grands que ceux qui nous éprouvent ; 2° il en est d'autres, plus graves que les maux naturels : ceux de l'ordre surnaturel : le péché et la perte de la foi ; 3° toute adversité temporelle est moindre que la peine que nous méritons pour nos fautes ; pour les infidèles que nous voyons prospérer dans cette vie, Dieu leur réserve un châtiment plus terrible et éternel dans la vie future, puisqu'ils n'ont point été châtiés en celle-ci ; 4° toute adversité temporelle est un effet inévitable des décrets divins et une cause de mérites pour la vie fu-

ture, bien plus que ne le serait la prospérité ; celle-ci étant le principe de tout péché, tandis que l'adversité nous rapproche de Dieu.

IV et V. — Crainte et Espérance (*Iḥyā'*, IV, 104).

Ce sont les deux ailes de la vie dévote et, selon une autre métaphore du *Minhāj* (p. 4), respectivement le frein et l'aiguillon de l'âme pour courir dans la voie mystique. L'espérance est une *émotion* de tranquille allégresse que l'âme éprouve à penser à l'obtention probable d'une chose qu'elle aime. Sa cause est donc cette *pensée* : l'esprit voit réunies toutes les circonstances, ou la plupart de celles qui concourent à faciliter le résultat. Cette vue et cette joie déterminent dans le cœur une impulsion *active* à procurer les autres circonstances. Il arrive aussi que l'espérance naît dans le cœur à la suite d'un faux jugement de l'intelligence estimant suffisantes des circonstances qui ne le sont pas ; en ce cas, l'émotion ne mérite pas le nom d'espérance, mais celui de *confiance illusoire* (*al-ġurūr*), celle du laboureur stupide qui veut récolter sans avoir semé. Ceci supposé, al-Ġazzālī réduit à quatre les motifs suffisants d'espérance salutaire : 1° le dogme de l'infinie miséricorde de Dieu, antérieure à sa justice, ainsi que Ġazzālī le prouve dans son *Fayṣal* (édit. Caire, 1319 hég.), pp. 72-79 ; 2° le souvenir de ses innombrables bienfaits, octroyés par pure grâce ; 3° la pensée des récompenses qu'il a promises dans le ciel à ceux qui le servent ; 4° la mémoire des témoignages d'amour et de pardon que Dieu a donnés à l'âme dévote, dans le cours de sa vie passée (*Minhāj*, 55). Les résultats pratiques de ce degré mystique sont, entre autres, la lutte prolongée contre les diverses concupiscences et la persévérance dans la vertu, en face de tous les obstacles, et surtout les délices spirituelles que le cœur éprouve à s'approcher de Dieu et à converser avec Lui.

La crainte est aussi une *émotion*, mais de douleur et de tristesse intense, provoquée par la vive *représentation* que l'entendement se forme de maux graves qu'il a en horreur et qu'il estime imminents. Pour que cette émotion soit salutaire, elle doit être engendrée par des motifs surnaturels

qu'al-Ġazzālī réduit encore à quatre (*Minhāj*, 54) : 1° la pensée des châtiments terribles dont Dieu menace ceux qui l'offensent ; 2° le témoignage de la propre conscience, qui accuse le dévot à raison de la multitude des péchés de sa vie passée et lui fait appréhender les périls et les occasions à venir, puisqu'elle ignore si elle pourra les éviter ; 3° sa propre faiblesse physique et morale, qui lui rendra intolérables les châtiments de l'enfer ; 4° et par-dessus tout, l'effrayant mystère de la prédestination, qui étant éternelle, est indépendante de notre coopération et de nos mérites.

Les *effets* de cette émotion peuvent se faire sentir jusque sur l'organisme, et y déterminer l'exténuation du corps, la disparition des couleurs, et même de violentes crises de pleurs et de gémissements, qui peuvent amener des syncopes, la folie et même la mort. Dans ces cas extrêmes, la crainte a cessé d'être salutaire. Il en est de même quand l'excès de crainte a produit le *désespoir (al-ya's wal-qunūt)*. En ce cas, en effet, elle cesse d'être un aiguillon pour la vertu et rend impossible toute œuvre bonne, au lieu de la faciliter. Le symptôme qui fait reconnaître la crainte salutaire est son influence sur la volonté, qu'elle déterminera à subjuguer les appétits, à se dégoûter du péché, à trouver du plaisir dans la vertu. Et telle est, selon al-Ġazzālī, la raison de la supériorité de la crainte sur l'espérance : elle est plus utile pour atteindre la fin de la vie dévote. Car il reconnaît, comme les auteurs ascétiques chrétiens, qu'on ne peut résoudre *in abstracto* la question de l'excellence respective des deux degrés, parce qu'il faut toujours prendre garde aux circonstances personnelles de chaque individu ; et néanmoins il se décide à affirmer qu'en général la crainte est la plus utile, parce qu'elle guérit de cette *confiance illusoire*, qu'il signale comme le défaut de la majorité des hommes de son temps. C'est ce qu'il démontre dans son *Kitāb ḏamm al-ġurūr (Iḥyā'*, III, 264), en examinant les formes multiples et si variées que revêt la présomption spirituelle dont sont atteintes les différentes classes de la société, non seulement les gens du siècle, mais aussi les théologiens, faqīhs, orateurs sacrés, dévots et ṣūfīs. Le fond, et jusqu'à la forme de son livre en font, en ceci, un œuvre de blâme, semblable au livre *De Planctu Ecclesiae* d'Alvaro Pelagio. Contre ce vice, pas de meilleur remède que la crainte produite par la méditation des *fins dernières (novissima)*, qu'il développe dans son *Minhāj* (p. 58), semblablement au

plan des maîtres de l'ascétisme chrétien : méditation de la justice divine dans le châtiment du péché des Anges, d'Adam et de certains prophètes ; méditation de la mort, du jugement, de l'enfer et de la gloire. Cependant il reconnaît que, dans les derniers moments de la vie, l'espérance est plus salutaire, parce qu'à ce moment, la crainte, si elle est seule, pourrait entraîner le désespoir.

La forme la plus sublime et la plus parfaite de la crainte est celle qui a pour objet non le châtiment, ni même le péché, mais Dieu lui-même : en ce sens qu'elle redoute le péril d'être privé éternellement de la vision béatifique.

VI.— Pauvreté (*Iḥyā'*, IV, 136).

C'est la privation des biens temporels dont le dévot a besoin pour vivre. Les états psychologiques où peut se trouver le *faqīr* sont variés. Le plus parfait est l'indifférence pour la richesse et la pauvreté, sans haïr celle-ci ni désirer celle-là. Après cet état, vient celui du pauvre qui renonce aux richesses parce qu'il les abhorre, comme tout ce qui peut éloigner de Dieu. Moins parfait est l'état de celui qui se tient pour satisfait de ce qu'il a, se résigne à ce qui lui manque, et ne fait aucun effort pour acquérir les richesses, sans cependant les abhorrer.

L'excellence de la pauvreté volontaire est un des thèmes de la mystique musulmane où se révèle le plus clairement l'influence chrétienne : nombreux sont les textes évangéliques cités par al-Ġazzālī en confirmation de ses dires (cfr. *Matth.* VI, 19; XIX, 16-24), et Jésus est pour lui le modèle de cette vertu. — Il analyse subtilement les conditions spirituelles qui l'intègrent. Le *faqīr* ne doit sentir aucune aversion pour sa pauvreté personnelle, mais y voir un effet de la providence divine. Sans doute, il peut lui arriver d'éprouver pour elle la répugnance naturelle qu'inspire tout ce qui est contraire à la sensualité ; et en ceci consiste principalement la perfection du *faqīr*, qui sera plus grande encore s'il parvient à trouver un charme tout spirituel dans ses privations. Le symptôme extérieur de cette jouissance et de cette conformité à la volonté divine, ce seront des manières

affables et douces avec tous, évitant toute plainte et toute lamentation, cachant non seulement sa pauvreté, mais même ses efforts pour la dissimuler. Le *faqīr* ne doit jamais s'humilier devant le riche, à cause de la richesse de celui-ci ; ce serait un signe qu'il la désire.

Ici se présente la grave question de la mendicité et de ses rapports avec la pauvreté volontaire. Les ṣūfīs se sont préoccupés de ce problème autant et plus que les mystiques chrétiens. Pour al-Ġazzālī, la mendicité est illicite au *faqīr*, à supposer toujours qu'il ait ce qui lui est strictement nécessaire pour subsister : un habit du plus vil tissu, une habitation capable de le préserver des rigueurs de la température, un pain d'orge accompagné d'un condiment grossier ; et cela, en se limitant à la seule journée présente, selon le conseil évangélique, parce que toute prévision pour l'avenir est déjà une imperfection pour l'ascète. Il permet de mendier pour le lendemain, uniquement à celui qui se doute fortement qu'il ne pourra le faire alors. Ces restrictions imposées par al-Ġazzālī aux ṣūfīs mendiants ne s'appliquent pas, il est vrai, à ceux qui mènent la vie cénobitique ; dans ce cas, l'économe du couvent (*ḫādim aṣ-ṣūfiyya)* peut exercer la mendicité dans le but de pourvoir à la subsistance de ses frères. D'autres restrictions sont néanmoins indiquées, qui rendent illicite non seulement la demande, mais l'acceptation de l'aumône, même non sollicitée. Ainsi, le *faqīr* ne peut recevoir aucun objet certainement ou douteusement *illicite* (*ḥarām*), ni même un objet *licite* (*ḥalāl*), de la main de qui le donne dans un but mondain (vanité, ostentation etc) ; ce serait, en ce cas, coopérer au péché du riche. Le pauvre doit également s'abstenir d'accepter l'aumône, s'il sait ne pas réunir, en sa personne, les qualités que lui suppose le donateur, la sainteté par exemple, si l'aumône lui est faite *intuitu sanctitatis* ; il est même, dans ce cas, tenu à restitution.

VII. — Renoncement au monde (*Iḥyā'*, IV, 154).

L'élément *affectif* de ce degré de perfection consiste à éprouver une certaine aversion pour toutes les choses du monde, en revanche d'un désir

plus véhément des choses du ciel. Il présuppose donc quelque attachement au monde, mais surmonté par la véhémence de l'amour opposé ; il présuppose aussi la possession réelle ou possible des choses du monde auxquelles on renonce. Cette émotion est distincte de l'émotion essentielle à la pénitence, en ce qu'ici il s'agit de renoncer, non pas au péché ou aux occasions de péché *(al-maḥẓūrāt)*, mais à ce qui est licite ou permis *(al-mubāḥāt)* par la loi divine. Cette émotion est provoquée dans l'âme par une *foi* vive au peu de valeur du monde, comparé à la vie future et à Dieu. Pour éveiller cette foi dans le cœur des dévots, al-Ġazzālī composa son beau *Livre du Mépris du Monde (Kitāb ḏamm ad-dunyā ; Iḥyā'*, III, 138), dont la thèse fondamentale, essentiellement chrétienne, est un simple commentaire de la parabole évangélique qui compare le royaume du ciel à la perle précieuse (*Matth.* XIII, 45). Et, si nombreux sont les fragments évangéliques qu'il insère en confirmation de sa doctrine, qu'il est impossible d'en méconnaître la filiation chrétienne : Jésus et Jean-Baptiste sont souvent présentés comme modèles de ce degré de perfection, conformément à l'histoire évangélique (*Matth.* VI, 19, 24 ; VII, 26 ; VIII, 20 ; XIX, 16-24).

Le fruit de cette foi vive et de l'élément affectif est le renoncement effectif ou abandon du monde et de tout ce qui l'accompagne ou le suit, non pour un motif naturel ou humain, mais bien uniquement par crainte que son amour n'étouffe dans le cœur la pensée et l'amour de Dieu. Mais, dans ce renoncement effectif, il y a des degrés qu'al-Ġazzālī distingue suivant la vivacité et l'énergie de la foi : 1° celui du novice, qui consiste à se faire violence pour mépriser le monde, auquel son cœur est toutefois fortement attaché ; 2° celui de quiconque renonce au monde de bon gré et sans peine, estimant que son renoncement ne lui retranche que des choses qui ne valent rien ; 3° celui du mystique parfait, qui n'attache aucune importance à son renoncement, tant il est pleinement persuadé que le monde est un néant. A un autre point de vue, cette vertu admet aussi trois degrés : le renoncement au monde, *a*) pour éviter l'enfer, — *b*) pour jouir des délices du paradis, — *c*) ou seulement pour obtenir la vision béatifique. Ce dernier degré est le plus sublime : il comprend ceux qui renoncent à tout ce qui n'est pas Dieu, qui non seulement se privent de toutes les satisfactions licites, (pourvu qu'elles ne soient pas absolument nécessaires à la vie), mais

vont jusqu'à dédaigner les délices du paradis, comme méprisables par comparaison avec la beauté de Dieu.

Pour mieux préciser sa pensée, al-Ġazzālī a soin de fixer les limites auxquelles le mystique doit restreindre les indispensables nécessités de la vie, s'il en est à ce degré de perfection : pour *aliment*, une demi-livre de pain de son *(an-noḫāla)*, une seule fois par jour, sans y joindre aucun condiment ; pour *vêtement*, un seul sac grossier, tissé de laine bourrue ou de feuilles de palmier ; pour *habitation*, n'en avoir aucune et coucher dans les mosquées, ou prendre pour abri une hutte de roseaux ou d'argile, dont la hauteur ne dépasse pas six coudées ; pour tout *ustensile*, une seule écuelle de terre, vieille, ébréchée, pouvant servir à tous les usages, puisque Jésus-Christ (al-Ġazzālī lui attribue ici l'anecdote de Diogène) jeta son écuelle en voyant un homme boire dans le creux de sa main. Toutefois, ces symptômes extérieurs et visibles de renoncement au monde ne sont rien, sans les signes spirituels et intérieurs qu'al-Ġazzālī tient pour la preuve définitive de la sincérité du mystique en ce degré : tristesse pour ce qu'il possède, satisfaction pour ce à quoi il renonce, indifférence aux applaudissements et au mépris des hommes, règne, dans son cœur, d'un sentiment de douceur spirituelle, à propos de tout ce qui se rapporte à Dieu.

VIII. — Abnégation de la volonté (*Iḥyā'*, IV, 172).

Le principe de ce degré de perfection est la *foi* ou vision psychique expérimentale de l'*unité de Dieu (at-tauḥīd)*. Elle consiste à croire d'une façon vive et intense, que, seul, Dieu est la cause véritable et réelle de tout ce qui existe et peut exister et que tous ses actes sont inspirés par sa bonté, sa miséricorde et sa sagesse infinies. Quand le mystique est arrivé à cette conviction, il voit alors que la pauvreté et la richesse, l'honneur et le déshonneur, la santé et l'infirmité, la vie et la mort dépendent exclusivement du pouvoir de Dieu, et par suite, qu'il ne faut craindre que Lui, n'espérer qu'en Lui, ne mettre sa confiance en aucune chose créée, et abandonner à la volonté divine sa propre volonté.

Si cette foi ne s'affaiblit point, elle finit par provoquer dans les cœurs un *sentiment* d'abandon absolu en la providence de Dieu, sentiment qui admet trois degrés, comparés respectivement par al-Ġazzālī avec l'abandon du client à son avocat, du fils à sa mère, du cadavre entre les mains de l'ensevelisseur. Dans le premier cas et dans le second, le cœur ne peut éprouver le besoin de rien demander qu'à Dieu. Dans le troisième, qui est le plus sublime, le mystique est certain que Dieu même meut sa propre volonté, que ce qui lui arrive est fatal, qu'alors même qu'il ne demanderait rien à Dieu, Dieu lui-même s'occuperait spontanément de pourvoir à ses besoins ; c'est pourquoi ce troisième degré exclut l'oraison déprécatoire (*ad-do'ā'*). Al-Ġazzālī reconnaît cependant la difficulté d'acquérir cet état psychique ; il croit même impossible sa durée constante ; poussant l'allégorie précédente, il le compare à la pâleur cadavérique que produit, un instant, une terreur passagère et profonde.

Il paraît, à première vue, que le *fruit* de ce degré de perfection doive être purement négatif ; ainsi l'ont pensé quelques ṣūfīs exagérés, comme les *quiétistes* de la mystique chrétienne, qui entendirent l'abnégation de la volonté dans un sens absolument passif. Afin de détruire cette erreur, al-Ġazzālī réduit à quatre les motifs de toutes les actions humaines : 1° procurer l'utile et 2° le conserver ; 3° éviter le nuisible et 4° le détruire. La résignation passive n'est pas licite dans les actes qui, nécessairement, tendent à la 1e et à la 3e fin : cesser de manger, avec la confiance que Dieu rassasiera notre faim miraculeusement, est folie et non pas vertu ; s'exposer à être dévoré par les bêtes ou écrasé par un mur en ruine, c'est tenter Dieu inutilement. Il n'y a vertu d'abnégation que dans les cas où ces effets sont seulement *probables* : p. ex. entreprendre un pélerinage à travers le désert, sans provisions, comptant sur la providence ; s'exposer à tomber entre les mains de bandits qui peuvent nous voler et nous blesser, mais non nous tuer. En ce qui concerne la 2e fin (conserver l'utile déjà possédé), le mystique doit éviter tout ce qui tend à accumuler les moyens de subsistance, en plus grande quantité qu'il ne faut pour une année ; il est plus louable de se limiter strictement à ce qui est nécessaire pour le moment présent, sauf pour un père de famille *qui se doit aux siens.*

La 4e fin (se débarrasser du mal qui nous a atteint), a donné origine à de larges controverses entre les mystiques musulmans : il y eut des enthousiastes qui trouvèrent de l'imperfection à se soumettre à un traitement thérapeutique ou chirurgical. Al-Ġazzālī, au contraire, regarde comme un péché de manquer à prendre les médecines qui *certainement* guérissent une maladie mortelle. La vertu de résignation ne s'exerce qu'au cas où l'action curative n'est que *probable* ; et, même en ce cas, le mystique peut les prendre sans perdre le mérite de son état de perfection, pourvu que sa confiance soit en Dieu plutôt qu'au médecin ou à la médecine. Néanmoins, son mérite sera plus grand s'il s'abstient, pourvu qu'il le fasse pour un de ces motifs : connaissance certaine, par révélation, que cette maladie est la dernière ; vouloir prolonger son mal par esprit de mortification ou de pénitence ; crainte des occasions de péché, plus nombreuses dans la santé que dans la maladie. L'empreinte du christianisme est ici visible ; et justement, al-Ġazzālī confirme sa doctrine par le texte évangélique (*Matth.* VI, 26) où le Sauveur montre la providence divine dans la conservation des animaux, pour nous apprendre quelle confiance nous devons avoir en notre Père Céleste.

IX.—Amour de Dieu (*Iḥyā'*, IV, 308). (1)

C'est la fin dernière et le comble de la perfection spirituelle. Plusieurs théologiens niaient la possibilité de ce degré mystique ; voilà pourquoi al-Ġazzālī se croit obligé de développer ici toute sa théorie psychologique de l'amour. Cette théorie n'a rien d'original au fond : elle coïncide presqu'en tout, avec celle des néoplatoniciens. Elle voit dans l'amour une inclination spontanée ou instinctive de la volonté, vers tout objet dont la perception procure au sujet quelque jouissance. L'inclination se spécifie suivant la nature de la perception : d'où, amour sensible et amour spi-

(1) Cette dernière partie du mémoire a été lue à la *Semaine d'Ethnologie Religieuse* de Louvain, le mercredi, 3 Septembre 1913.

rituel. Nombreux sont les motifs capables de provoquer cette inclination dans le cœur ; al-Ġazzālī les réduit à cinq : tout homme aime 1° son être propre, sa perfection et sa conservation ; 2° son bienfaiteur, parce qu'il contribue à cette conservation ; 3° le bienfaiteur de l'humanité, en général, le sujet n'en obtînt-il aucun bien personnellement ; 4° tout ce qui est beau, d'une beauté physique ou morale ; 5° tout ce qui ressemble en quelque façon au sujet. Dans ces cinq motifs, il est facile de distinguer les deux espèces d'amour : amour de gratitude et amour platonique. Ce dernier, provoqué par la beauté, sans autre fin qu'elle-même, est le plus sublime. Les idées esthétiques d'al-Ġazzālī, incidemment développées dans ce livre, se réduisent à un écho des idées plotiniennes : la beauté d'un être consiste en ce qu'il possède actuellement toutes ou quelques-unes des perfections convenables ou possibles à son essence. Al-Ġazzālī fait consister la beauté idéale en trois qualités *métaphysiques* : science, pouvoir et bonté morale.

Ces prémisses posées, al-Ġazzālī entreprend de démontrer la possibilité de l'amour de Dieu. Celui-là seul est capable de nier cette thèse qui ignore ce qu'est Dieu, puisque l'amour est une suite de la connaissance. Or le mystique connaît parfaitement que Dieu est la cause de son existence, de la perfection de son être et de sa conservation, son bienfaiteur absolu et universel, le principe de tous les biens qui existent dans l'univers, la beauté et la perfection infinie dans l'ordre métaphysique, à raison de son omniscience, de son omnipotence, de sa sainteté ; l'origine de toute beauté dans l'ordre physique ; finalement, il connaît aussi, bien que d'une manière vague, qu'entre Dieu et l'âme existe une certaine analogie de nature (spiritualité), une certaine conformité dans les attributs moraux (perfection morale). Tous ces motifs engendrent forcément dans le cœur du mystique un double amour : le premier est celui de gratitude ; l'autre, plus parfait, est la charité désintéressée, qui consiste à aimer Dieu parce qu'il est infiniment aimable, parce qu'il est l'unique objet digne de notre amour (πρῶτον φίλον). Il serait impossible de donner, dans un résumé, une idée des délicates analyses psychologiques dont al-Ġazzālī corrobore sa thèse, et des brillantes allégories dont il l'illustre et l'éclaire ; il les tire de l'amour sexuel.

Les effets de l'amour divin dans les âmes, sont nombreux. Le désir ou

amour passionné est le plus perceptible de tous. Quand l'amant est éloigné de l'objet aimé ou quand il ne le saisit que d'une façon incomplète, alors naît en son cœur l'impulsion véhémente du désir. Or l'âme qui aime Dieu ne peut, en ce monde, le voir qu'à travers le voile de choses sensibles; même au ciel, elle ne pourra connaître d'une façon compréhensive son infinie beauté et perfection : aussi éprouvera-t-elle éternellement un désir inextinguible. Quant à la douleur qui accompagne tout désir, al-Ġazzālī estime qu'elle sera détruite au ciel par les délices résultant de la *vision béatifique*. De là chez le mystique, tant qu'il vit sur la terre, un désir constant de mourir : la mort étant la condition indispensable pour jouir de Dieu ; en tous ses actes, extérieurs et intérieurs, le bon plaisir de Dieu est sa règle et il ne peut trouver aucun plaisir aux choses de ce monde ; la solitude est son unique consolation, et penser à Dieu son occupation la plus chère ; la charité divine qui brûle en son cœur, s'épand naturellement sur toutes les créatures: toutes il les aime, comme des reflets de la beauté de Dieu ; mais cette charité apparaît surtout à l'égard des ses frères en religion ; elle se transforme même en haine sainte à l'égard des ennemis de Dieu ; par moments, elle tremble devant le danger de perdre l'objet de son amour et de tomber dans la disgrâce de Dieu ; d'autres fois, la force de sa passion amoureuse va jusqu'à troubler son esprit, à le faire éclater en exclamations qui expriment la violence de sa charité, bien que, en dehors de ces cas anormaux, le vrai et sincère amant cache à tous les hommes les faveurs dont Dieu l'honore.

Les principaux fruits que produit dans le cœur l'amour divin sont : la *familiarité* avec Dieu et la *complaisance* en son bon plaisir. La première est un état psychique qui s'empare de l'âme quand, goûtant la jouissance que lui cause sa proximité avec Dieu et la vision partielle de sa beauté, elle ne pense ni à la partie infinie qui s'en cache à sa vue et à sa jouissance présente, ni à la possibilité de perdre la joie qui l'inonde, car, si elle y pensait, sa joie serait troublée par la douleur du *désir* et par les angoisses de la *crainte*. Les symptômes visibles de cet état de communication intime de l'âme avec l'objet de son amour, sont le dégoût que lui inspire la conversation des hommes et l'avidité avec laquelle elle recherche le délicieux exercice de *l'oraison mentale (aḏ-ḏikr)* : elle cherche toujours la solitude

et l'isolement ; en société, elle se sent comme délaissée ; dans la solitude, comme en aimable compagnie ; son corps seul vit sur la terre, son cœur est déjà en son Dieu. Quand cet état devient permanent et habituel, il engendre dans l'âme une certaine joie reposée et tranquille (*al-inbisāṭ*), fruit de la familiarité confiante dont elle jouit avec Dieu : elle lui parle comme un ami, qui se croit dispensé d'employer, dans les rapports ordinaires, les marques de respect et de vénération.

La *complaisance* dans le bon plaisir divin est aussi un fruit, et le plus parfait, de l'amour. Quelques ṣūfīs en niaient la possibilité, parce qu'il leur paraissait inconciliable avec la répugnance spontanée qu'éprouve l'appétit sensible pour la douleur physique et morale. Néanmoins al-Ġazzālī soutient que ce phénomène mystique peut vraisemblablement se produire dans deux hypothèses. La première est le cas anormal où la douleur devient inconsciente, une jouissance très véhémente ayant amorti la sensibilité ; c'est ce qui peut arriver au mystique enivré d'amour de Dieu; dans cette hypothèse, il est bien possible de concevoir qu'il se complaise en tout ce que Dieu voudra ou permettra, même de contraire à son appétit sensible, puisqu'il ne sent point la douleur de cette contrariété. Toutefois, il n'y a pas plus d'invraisemblance dans l'hypothèse plus ordinaire où la douleur est ressentie. Et en effet, innombrables sont les exemples de cette complaisance rationnelle à l'égard de choses qui répugnent à l'appétit, dans la vue d'acquérir par elles un bien plus grand de l'ordre sensible ou moral, naturel ou surnaturel. Donc, rien d'absurde à admettre que le mystique, amoureux de son Dieu, se complaise rationnellement dans les douleurs sensibles qu'il éprouve, et cela sans autre raison, sinon qu'elles sont voulues de Dieu. En somme, l'identification de la volonté de l'amant avec celle de l'objet aimé est la preuve plénière de l'amour parfait : l'amant va jusqu'à accepter très volontiers sa propre mort, si telle est la volonté de celui qu'il aime.

X. — Pureté et sincérité d'intention (*Iḥyā'*, IV, 259).

Conformément à la thèse fondamentale de son *Iḥyā'*, que *l'intention est l'âme des œuvres*, al-Ġazzālī exalte sa portée et sa valeur dans la vie mystique. S'inspirant des paroles de St Paul (*I Cor.* X, 31) et de la pensée évangélique (*Matth.* VI, 22-3), qu'il attribue au Prophète : « L'intention du croyant est meilleure que son œuvre », il étudie en détail l'influence de l'intention dans la vie spirituelle. Tout acte vertueux, l'accomplissement d'un précepte, la pratique de quelque dévotion acquiert aux yeux de Dieu un mérite proportionnel au nombre d'intentions saintes que le mystique s'est proposées. Il y a plus : les actes licites, mais indifférents peuvent se changer en actes méritoires. Il suffit, pour cela, de les diriger au service et à la gloire de Dieu. Mais alors, il est nécessaire que l'intention soit *pure*, c'est-à-dire exempte de tout mélange de motifs étrangers à Dieu, p. ex., la vanité spirituelle en ses formes si variées. Car alors, l'acte perd de sa valeur, en proportion de l'influence exercée par le motif mondain.

XI. — Examen de conscience (*Iḥyā'*, IV, 281).

Pour se prémunir donc contre ce danger si grave, qui arriverait à rendre inutiles tous les efforts du mystique pour parvenir à la vie unitive, al-Ġazzālī recommande un exercice spirituel *d'origine évidemment chrétienne* : *l'examen quotidien*. Il en divise la pratique en six parties : 1° le ferme propos (*al-mušārata*), qui consiste pour le dévot à prévoir, tous les matins, à son lever, les actes, omissions, pensées qui pourront survenir aux diverses heures et dans les diverses occupations du jour, à se proposer fortement de rectifier son intention en tous. Pour mieux préciser, il sera bon de songer à chaque faculté, sens ou membre qui servent à ces actes, aux obligations religieuses, aux dévotions, etc; 2° la vigilance (*al-murāqaba*) de tous

les instants à conformer actes et omissions à ce qui a été promis à Dieu le matin. Elle doit précéder et accompagner l'acte : l'âme se demandera auparavant : *pourquoi, comment, pour qui* elle va agir ; 3° l'examen de conscience *(al-muḥāsaba)*, la nuit. Sa méthode pratique coïncide avec celle des ascètes chrétiens : revue méthodique et détaillée de la journée, afin de se ressouvenir de tous les péchés, imperfections, omissions et actes de vertu, tant extérieurs qu'intérieurs, faits à chaque heure du jour. Comme Ibn 'Arabī et As-Suhrawardī, ses disciples, al-Ġazzālī conseille l'usage d'un cahier *(al-jarīda)*, pour consigner en partie double le résultat de l'examen, ainsi que cela se pratiquait, au dire de St Jean Climaque, chez les moines chrétiens de l'Orient, et s'est, depuis, maintenu dans les ordres religieux de l'Eglise catholique, conformément à la méthode proposée par St Ignace dans ses *Exercices*; 4° la mortification *(al-mo'āqaba)* imposée à l'âme comme pénitence médicinale et en châtiment de ses péchés et imperfections. Al-Ġazzālī recommande des genres de mortification très variés, en rapport avec la nature des fautes : le jeûne, contre la sensualité dans la réfection, les yeux baissés, contre les fautes de curiosité immodeste, la discipline corporelle, l'abstention de boissons fraîches, etc ; 5° la pénitence *(al-mujāhada)* ou combat contre la tiédeur dans les pratiques de piété. Elle consiste à s'imposer, comme expiation et en compensation d'actes imparfaits, des actes nouveaux et réitérés ; 6° la réprimande *(al-mo'ātaba)* de l'âme, au moyen de discours moraux que le dévot s'adresse mentalement à lui-même, s'inspirant des motifs surnaturels qui peuvent provoquer en son cœur la douleur et le repentir de ses imperfections.

XII. — Méditation *(Iḥyā'*, IV, 304).

Mais le plus utile instrument de progrès dans la vie mystique est la *méditation*. Pour en prouver l'excellence et l'utilité, al-Ġazzālī invoque l'autorité du Prophète, à côté de celle de J.-C. : « Une heure de méditation, a dit le Prophète, vaut mieux qu'un an de dévotion » ; et J.-C. assure

que « celui-là seul lui deviendra parfaitement semblable qui aura réduit tout son langage à l'oraison mentale, et son silence à la méditation ».

La méthode pratique de cet exercice spirituel est la suivante. Avant tout, la mémoire présente à l'entendement la matière de la méditation, c'est-à-dire les idées, les actions, et les paroles sur lesquelles ont à s'exercer aussitôt les autres puissances de l'âme. C'est le préambule que les mystiques chrétiens appellent *composition de lieu*, et al-Ġazzālī *souvenir* (*at-taḏakkor*). Il se facilite par la lecture attentive et recueillie du *Qor'ān*, ou des Ḥadīṯs du Prophète ; mais, comme les commençants ne savent pas ordinairement choisir eux-mêmes les textes mieux appropriés à leur état d'âme, al-Ġazzālī leur offre, en son *Iḥyā'*, de copieux exemples de matière de méditation, accommodés, par leur sujet, aux différents degrés de perfection spirituelle.

La matière une fois présente à l'entendement, vient la méditation proprement dite, qui est l'exercice de la raison spéculative comparant et, par induction et déduction, tirant des vérités connues d'autres vérités nouvelles et inconnues. Cette opération discursive de la raison (*al-i'tibār*) se fait, pour le plus grand nombre des dévots, inconsciemment et sans appliquer d'une façon réflexe les règles de la logique. La conséquence ou vérité acquise par la méditation doit se convertir de spéculative en pratique, moyennant l'application concrète que l'entendement en fait à son propre état ; autrement l'idée n'exercerait aucune influence sur la volonté et la méditation resterait stérile. Son fruit (*aṯ-ṯamara*) le plus utile n'est pas, en effet, la science, en tant que telle, mais le changement du cœur qu'elle provoque, c'est-à-dire les émotions très variées que nous avons étudiées dans toute la mystique, et les bons propos formés, en conséquence, par la volonté, d'accomplir des œuvres salutaires.

Al-Ġazzālī achève son traité par une classification systématique des matières en deux groupes fondamentaux : 1° Méditations propres au commençant, comprenant ce que les mystiques chrétiens appellent les péchés propres ou d'autrui, les vertus, les fins dernières ou *novissima*, etc. Pour en tirer un plus grand fruit, il conseille au novice d'inscrire dans son cahier d'examen (*al-jarīda*) un catalogue des péchés capitaux et des vertus princi-

pales. Chaque matin, pour faire la méditation, il pourra ainsi s'appliquer à un péché ou à la vertu qu'il se propose respectivement d'éviter ou d'acquérir ; cela fait, il barrera d'un trait son sujet et il pourra ensuite s'appliquer aux péchés ou aux vertus qui suivent. 2° Méditations sur Dieu : elles sont spéciales aux mystiques parfaits. A ceux-ci, néanmoins, al-Ġazzālī conseille de ne pas prendre comme matière de leur contemplation l'essence ou les attributs absolus de la Divinité, parce que le Prophète lui-même le défend et parce que cela expose à des doutes en matière de foi. Il est préférable de se borner à les méditer dans les créatures, comme reflets des attributs divins.

XIII. — Extase mystique : ses causes et effets.

Les fruits de ces contemplations sont les extases ou rapts de l'âme en chacun des degrés ou étapes de la vie unitive. Al-Ġazzālī ne consacre pas un traité spécial à la description ou interprétation de ces phénomènes extraordinaires de la vie mystique. Pourtant, il est de nombreuses pages de l'*Iḥyā'* et des autres opuscules, comme l'*Imlā'*, le *Miškāt*, le *Minhāj* et le *Maqṣad*, où il revient à ses idées sur ce sujet si intéressant de psychologie anormale. Ce n'est pas qu'il attribue jamais l'acquisition de ces états psychiques à la libre initiative de l'homme ; toujours, au contraire, il les considère comme des effets surnaturels de la grâce de Dieu ; mais il recommande toutefois certaines méthodes déterminées ou exercices qui prédisposent l'âme à les recevoir.

Un de ceux-ci est l'*oraison mentale (aḏ-ḏikr)* faite dans les conditions psycho-physiologiques qu'il a apprises de son maître al-Farmadī, conformément au rite (*ṭarīqa*) de al-Junayd et al-Bisṭāmī et dont usent également quelques ṣūfīs, sous le nom de *ṭarīqa naqšabandīya*. Le jeûne, la veille, le silence et la retraite absolue en sont les conditions éloignées. Le maître spirituel ordonne, à ce moment, au mystique de se retirer de la communication avec le monde, de se renfermer dans sa cellule (*az-zāwiya*), se couvrant la tête de son vêtement, réduisant toutes ses prières et dévotions

à une seule, qui consiste dans la continuelle et attentive prononciation du nom de Dieu. Assis à terre, il commence à répéter le mot *Allah* jusqu'à ce que le mouvement de la langue cesse et que le mot sorte des lèvres sans que la langue se meuve, et jusqu'à ce que les lèvres s'arrêtent et que reste seule dans le cœur l'image du mot. Bien plus encore, il doit continuer l'exercice jusqu'à ce que s'efface du cœur cette image sensible du nom et que seule demeure vive l'idée de sa signification, gravée dans le cœur par une suggestion si énergique que l'esprit ne puisse penser à aucun autre objet (*Iḥyā*, III, 15, 57).

Toutefois cette méthode, également employée dès les premiers temps par certains anachorètes chrétiens, spécialement par certaines sectes syriennes des Euchites et des Hésychastes, s'adaptait moins à la vie cénobitique ou conventuelle. Pour celle-ci, les mystiques musulmans emploient plus couramment l'exercice des chants religieux (*as-samāʿ*), dans une forme analogue à celle que Cassien (*Institutions*, II, 23) vit observer dans les monastères chrétiens d'Egypte. Voici comment nous le décrit al-Ġazzālī (*Iḥyā*, II, 207) (1). A une heure où le cœur peut être libre de toute autre préoccupation, et en un lieu retiré, se réunissent tous les ṣūfīs, évitant l'intrusion de personnes étrangères à la communauté, dont la présence pourrait troubler l'esprit de ceux qui vont se livrer à cet exercice, et excluant également les novices (*murīds*), qui, pour n'être point encore tout à fait sortis de la vie purgative, ou bien pour manquer du goût mystique apte à leur faire savourer la musique religieuse, ou pour être d'un tempérament sensuel, ou pour ne pas posséder une solide instruction théologique, sont inaptes à prendre part à l'exercice. Un chantre (*qawwāl*), se plaçant au milieu de la communauté, entonne des hymnes de mètre varié, tantôt accompagné de certains instruments autorisés, comme le tambour de basque, le tambourin, la clarinette, etc. Autour de lui, les auditeurs demeurent assis, les extrémités rigides, la tête inclinée vers le sol dans l'attitude de la méditation, évitant autant que possible une respiration

(1) Macdonald a publié une traduction anglaise de ce traité de l'*Iḥyā'*, sous le titre *Emotional Religion in Islām as affected by Music and Singing*, insérée dans le « Journal of the Royal Asiatic Society », 1901-1902.

haletante, le bâillement et tout mouvement capable de troubler l'attention concentrée des voisins. Les émotions véhémentes que ce chant provoque dans les âmes rompent souvent le silence et l'uniformité d'attitude de la communauté ; hors de lui, un confrère éclate parfois en cris, applaudissements, danses, ou se dresse en extase. La communauté doit à ce moment imiter ses attitudes ou ses mouvements, jusqu'à ce que l'extase cesse. Si les cantiques du *qawwāl* ne parviennent pas à émouvoir les auditeurs, ceux-ci peuvent lui demander d'en entonner d'autres, plus en rapport avec l'état psychique de la communauté. Et c'est sur cette possibilité que se fonde al-Ġazzālī (*Iḥyā'*, II, 204) pour soutenir la licéité de l'exercice de l'*as-samā'*, contre ceux qui le considéraient comme une innovation hérétique, contraire à la psalmodie traditionnelle du *Qor'ān*. Celui-ci, en effet, ne s'accommode point en tous ses textes à la situation morale de l'auditoire, et même là ou il s'y accommode, il peut se faire qu'il cesse d'émotionner par la force de l'habitude ; d'autre part, les poésies lyriques chantées ou accompagnées par le rythme harmonique des divers instruments, subjuguent l'âme avec une force incomparablement plus grande que la prose coranique. Il n'était pas possible de confesser plus clairement l'origine extra-islamique de cet exercice.

Al-Gazzālī répartit en deux catégories les effets provoqués par la musique religieuse : effets émotionnels, effets représentatifs. Les uns et les autres sont indescriptibles, il faut même dire inconnaissables pour celui qui n'en a pas une expérience personnelle. Le nom commun par lequel on les désigne: *wajd* (*rencontre*) (1), donne à entendre que ce sont des phénomènes psychiques surgissant à l'improviste du fond de la conscience, à l'occasion d'un cantique, et en vertu de certaine sympathie mystérieuse qu'éveille dans l'âme tout son harmonieux. Infiniment variée est la gamme de ces émotions qui répondent toujours à l'état psychique du sujet, c'est-à-dire aux affections habituelles qui le dominent, suivant le degré qu'il occupe dans la vie unitive : désir, tristesse, joie, angoisse, crainte, trouble, etc; néanmoins toutes peuvent, selon al-Gazzālī, se ramener à deux

(1) Au sens tout à fait fondamental de cette racine وجد.

types fondamentaux, coïncidant précisément avec les types découverts dans la vie mystique par les investigateurs modernes dans le domaine de la psychologie : la sensation de tranquille sécurité (*at-tamakkon*) et celle de l'impossiblité ou difficulté (*at-ta'addor*) de parvenir à l'union, équivalentes à l'hypertension et à l'hypotension du sentiment cénesthésique. Regulièrement la musique et le chant ne font autre chose que provoquer, à un moment donné, ces émotions habituelles dans le mystique ; toutefois, par moments, elles les exaspèrent au point de déterminer ou un mouvement organique d'apparence anormale et pathologique (morbide) — cris, pleurs, sauts, lacération des vêtements, etc — ou bien un repos ou une suspension, également anormale, de la vie de relation, spécialement dans la parole (aphasie). C'est dans ces cas aigus que le phénomène prend le nom de transe extatique (*wajd*) ; toutefois ces symptômes anormaux ne sont pas une preuve infaillible de perfection mystique, puisqu'ils obéissent à deux causes combinées : la véhémence relative de l'émotion, et la plus ou moins grande force d'inhibition de la volonté.

Dans la mystique, en outre de toutes ces émotions de nom et de nature connues, il en existe une autre que al-Ĝazzālī juge véritablement extraordinaire, parce qu'elle est accompagnée d'inconscience par rapport à l'objet qui la provoque. Al-Ĝazzālī la compare à l'instinct sexuel chez les impubères, parce que c'est un désir mystérieux (*aš-šauq*), une tendance de l'âme vers quelque chose dont elle ne sait pas ce que c'est ; le cœur se trouve atterré, perplexe et plein d'une angoisse semblable à celle d'un homme qui sent l'asphyxie le gagner et ne voit pas le moyen de sortir du danger. La musique instrumentale est le moyen le plus apte à éveiller cette émotion extraordinaire qu'al-Ĝazzālī interprète, à la suite de Plotin, comme une réminiscence inconsciente de l'origine de l'esprit.

Mais l'état le plus sublime de la vie unitive est pour al-Ĝazzālī — notons bien au passage cette profonde différence entre sa mystique et la mystique authentiquement chrétienne — celui qui se caractérise par l'*inconscience absolue* du sujet (*al-fanā'*). Les prodromes en sont des extases émotionnelles si aigües qu'elles déterminent l'anesthésie organique et la perte absolue du libre arbitre. Al-Ĝazzālī ne trouve pas de mot plus juste pour

qualifier ces états que celui d'ivresse et de stupeur ; les actes de la vie de relation s'exécutent mécaniquement, automatiquement, sans volonté chez le sujet pour les empêcher ; la douleur physique cesse d'être éprouvée par l'âme, enivrée qu'elle est par les délices infiniment douces de l'union (*al-wiṣāl*) avec Dieu, que al-Ġazzālī compare aux noces, à la suite des mystiques chrétiens (*Iḥyā'*, IV, 310). Seulement, quand l'intensité de la jouissance et l'abstraction contemplative arrivent à leur comble, l'âme épousée tombe dans l'extase inconsciente. Ceci se présente chez ceux qui sont parvenus au degré suprême de l'union (les *ṣiddīqs*). Ils perdent alors la conscience du monde extérieur, de leurs propres modifications psychiques et jusqu'à celle de leur propre existence, c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas l'objet de leur contemplation et de leurs délices. Dans le plus grand nombre des cas, al-Ġazzālī dit que le phénomène est de courte durée, comme un éclair ; car, prolongé, il amènerait la mort. L'interprétation de ce fait anormal occupe beaucoup de pages dans l'*Iḥyā'* et le *Miškāt* : l'esprit est un être qui, à raison de son incorporéité, manque de forme (*ṣūra*) propre ; comme un vase de verre, il prend la couleur du liquide qu'il contient ; comme un miroir, il adopte, quelle que soit sa forme propre, celle des objets qu'il représente : ainsi l'esprit s'identifie avec l'objet de sa contemplation. Cette identification ne doit point se comprendre comme une pure illusion de l'imagination ; beaucoup moins doit-on l'exagérer jusqu'à l'extrême, jusqu'à tomber dans l'absurde panthéisme psychologique de certains ṣūfīs, d'après lesquels l'humanité de l'extatique s'annihile, pour se convertir en la Divinité ; il ne faut pas même l'entendre à la façon dont les chrétiens conçoivent l'union hypostatique des deux natures, divine et humaine, en la personne de J.-C. Tout ceci, dit al-Gazzālī, est aussi sot que d'attribuer au miroir la couleur rouge de l'objet qui s'y reflète.

Toutes ces restrictions une fois faites, comme pour éviter tout danger de panthéisme, al-Gazzālī ne nie point la réalité d'une certaine communion mystique et surnaturelle de l'âme aimante avec le Dieu aimé ; il va même jusqu'à invoquer, comme tous les ṣūfīs, à l'appui de cette thèse, les paroles du *Qor'ān* et du Prophète, paroles dont l'esprit a comme une saveur évangélique, et en est, peut-être, un écho : « Dieu n'est pas dans le

ciel, ni sur la terre, mais dans le cœur de ses serviteurs fidèles ». « Ni le ciel ni la terre ne suffisent aucunement à me contenir; ce qui le peut, c'est le cœur de mon serviteur fidèle, doux et humble ».

Les éléments *représentatifs* (*al-mukāšafa*) de la vie extatique sont minutieusement analysés, aussi bien dans l'*Iḥyā'* que dans l'*Imlā'*, bien que décrits sous le voile de l'allégorie ou du symbole. Les métaphores sont presque toujours prises aux phénomènes physiques de la lumière, comme c'était l'habitude parmi les *išrāqīs* musulmans, légitimes descendants des néoplatoniciens alexandrins. La vision expérimentale (*al-mušāhada*) de Dieu est comparée, pour sa clarté et son évidence, au rapide éclat de la foudre, à la lumière tranquille de la lune nouvelle, au reflet aveuglant d'une lame polie. Chez les commençants, l'esprit jouit de cette vision comme si les choses individuelles, — de la distinction desquelles elle conserve encore la conscience, — n'étaient que des traces ou vestiges de l'Un (*al-wāḥid*, τὸ ἕν) ; bientôt l'abstraction extatique fait perdre conscience de cette distinction, et réunit toutes les essences individuelles dans l'idée de l'Un qui les domine ; et enfin, l'intuition de Dieu directement et sans intermédiaire, de ses opérations ou attributs, vient rendre la vision complète. Le chant et la musique provoquent des représentations anormales, comme effets de l'impression produite, car, même normalement, on observe que le rythme musical éveille et accroît l'activité mentale, aussi bien que les forces physiques. Toute représentation peut, en outre, être accompagnée, dans l'extase, de ce que les psychologues appellent hallucination auditive et que al-Ġazzālī décrit comme un langage des être inanimés, dont les paroles frappent les oreilles du mystique sans qu'il sache d'où elles procèdent, ni qu'il en entende le sens. Macdonald a comparé cette hallucination auditive (*hātif*) au démon (δαίμων) socratique. Les objets représentés en la conscience durant l'extase, sont tous les mystères dont l'esprit humain désire avec ardeur découvrir l'essence. A plusieurs reprises, al-Ġazzālī les énumère, sans jamais pourtant les expliquer : le mystère de la prédestination, l'essence de l'esprit, la nature des anges, le royaume des cieux, la science divine gravée sur la lame éternelle (*al-lauḥ al-maḥfūẓ*) du destin, la pensée des hommes devinée par leur

physionomie (*al-firāsa*) et la connaissance familière de *Ḫiḍr*, personnage mythique, dont l'Islam a fait un prophète, et qui vit caché en ce monde, comme Elie. Là ne se bornent pas les grâces *gratis datae*, sortes de charismes (*al-karāmāt*) χαρίσματα (*I Cor.* XII, 9) dont Dieu favorise l'extatique. Dans le *Minhāj*, al-Ġazzālī en énumère beaucoup d'autres, qui méritent le nom de véritables prodiges : marcher sur les eaux, voler par les airs, apparaître en deux endroits, par un phénomène de bilocation, exercer un certain pouvoir sur les animaux, pratiquer la géomancie, etc.

Al-Ġazzālī n'a pas joui, en sa vie mystique, de toutes ces faveurs divines. L'extase illuminative lui fut surtout difficile à goûter. Lui-même l'insinue dans son *Munqiḍ*, et Ibn 'Arabī nous a conservé un texte très curieux d'une de ses œuvres, dans lequel al-Ġazzālī attribue l'imperfection de ses révélations mystiques à ses études philosophiques (cfr. *al-Futūḥāt*, III, 104). Cette confession s'accorde avec la théorie que lui-même développe dans l'*Iḥyā'* (III, 10-20) au sujet de la différence entre la méthode philosophique et le ṣūfīsme, pour l'acquisition de la vérité. Toute connaissance acquise par l'exercice de la raison inductive et déductive est, pense-t-il, un obstacle à recevoir la science infuse ; l'homme ignorant dans les sciences profanes est plus apte que le philosophe et que le faqīh à recevoir l'illumination. De très brillantes allégories, copiées dans le *Qūt al-qulūb* d'Aboū Ṭālib al-Makkī, lui servent à rendre sensible sa pensée. L'âme est comme un miroir à la surface duquel peuvent se réfléchir les images de tous les êtres du monde sensible (*'ālam al-mulk*) et intelligible (*'ālam al-malakūt*). Les prototypes de tous ces êtres, leurs idées pures, se conservent gravées sur la *lame* éternelle du destin que al-Ġazzālī décrit comme quelque chose de semblable au *Logos* néoplatonicien, bien que d'autres fois il la compare à un miroir dans lequel se réfléchissent les idées infinies de la Sagesse divine, et qui fait penser quelque peu au *speculum aeternitatis* dont parle St Thomas (*De Veritate*, Quaest. XII, a. 3). Pour que ces idées viennent se réfléchir sur le miroir de l'âme, il est nécessaire que la surface en soit parfaitement limpide et nette de toute tache de péché, exempte même de tout mélange d'images sensibles ou fantastiques ; à plus forte raison ne doit-il y avoir aucun voile qui empêche de recevoir

les rayons émis par le miroir de l'éternité. Ce voile, ce sont les sensations. Pour cette raison, dans le sommeil, la suspension de la vie des sensations externes facilite l'intuition des idées pures. Toutefois, dans la veille aussi, il arrive que l'âme acquière un état analogue d'abstraction extatique, et, à ce moment, tous les voiles se levant, la lumière du miroir de l'éternité vient se réfléchir sur le miroir de l'âme. Cette réflexion se nomme inspiration (*ilhām*), si le sujet la reçoit sans savoir d'où elle vient, comme il arrive aux mystiques et aux saints ; et révélation (*al-waḥy*), quand elle a lieu pour les prophètes qui la reçoivent par l'intermédiaire des anges, auxquels elle est faite en réalité. L'étude rationnelle ne peut arriver à autre chose qu'à une image confuse des idées éternelles, réfléchies dans les créatures, mais non pas directe, comme la méthode ṣūfī, et bien moins certaine. Pour cette raison, les ṣūfīs mettent toute leur confiance non dans l'étude, mais dans la purification du cœur, pour le polir comme un miroir, et dans l'abstraction de tout le sensible, pour ôter tous les voiles. Telle est la théorie de l'illumination mystique dont les éléments plotiniens paraissent s'être combinés avec les idées évangéliques.— Ces idées étaient, en effet, familières à al-Ġazzālī : « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt » (*Iḥyā'*, III, 237).

XIV. — Coup d'œil sur les sources de la mystique Ġazzâlienne et sur son influence.

Cet influx *constant* du christianisme sur sa pensée ascético-mystique finit par arracher à ses lèvres une confession qui dissipe toute espèce de doute : « Le christianisme n'est détestable qu'à raison de son dogme de la Trinité, et parce qu'il nie la mission divine de Mahomet ; tous ses autres dogmes sont la vérité réelle » (*Qisṭās*, 60). Je ne veux pourtant pas dire par là que l'influence chrétienne sur al-Ġazzālī ait été exclusive, ni toujours immédiate: les pages de l'*Iḥyā'* montrent, par endroits, la trace explicite de

la pensée ascético-mystique des *Yogis*, si vivace dans les contrées occidentales de l'Inde limitrophes de la Perse ; les éléments israélites, spécialement du monachisme *essénien*, abondent également parmi les exemples édifiants qu'al-Ġazzālī rapporte en confirmation de ses exhortations pieuses ; des survivances ou réminiscences plotiniennes se devinent sans effort sous ses théories illuminatives. Dès le IIIe siècle de l'hégire, il existait une traduction arabe d'une partie des *Ennéades* de Plotin, publiée par un chrétien d'Emèse, sous le titre inexact de *Théologie d'Aristote*. Les œuvres du Pseudo-Denis et surtout le livre syriaque *Hiérothéos* de son maître Etienne bar-Ṣudailī ont aussi probablement influé sur l'illuminisme ṣūfī. Encore une fois, le ṣūfīsme traditionnel mettait aux mains d'al-Ġazzālī une grande abondance d'idées et d'expériences extra-islamiques. Il a su — c'est son œuvre personnelle — les incorporer au fond de la dogmatique et de la morale orthodoxe, réalisant ainsi dans son *Iḥyā'* une admirable œuvre de *synthèse* philosophico-théologique.

Cette œuvre, répétons-le, a exercé sur la vie de l'Islam une immense influence. Depuis l'ouest de l'Afrique jusqu'en Océanie, les œuvres d'al-Ġazzālī ont continué jusqu'aujourd'hui à être classiques.

Sa dogmatique est parvenue à être le type de l'orthodoxie. Elle a tranché le différend séculaire entre les *māturīdites* et les *aš'arītes*, en faveur de ces derniers, qui furent ainsi toujours considérés comme les représentants de la foi orthodoxe. A côté du *wahabisme*, a surgi même dans les temps modernes, une restauration des doctrines d'al-Ġazzālī, provoquée pratiquement par Sayyid Murtaḍā, dans son grand commentaire en dix volumes de l'*Iḥyā'*. A la Mecque, la grande autorité théologique est al-Ġazzālī, de même à l'Université *al-Azhar* du Caire, à la *Madrasa* de Fez. Les presses du Caire, de Calcutta, Bombay, Lucknow, Kazan et Constantinople ont publié, ces dernières années, presque tous ses livres.

Son ascétique-mystique a inspiré les fondateurs des innombrables confréries et ordres religieux qui, comme un vaste réseau, couvrent les pays musulmans et sont l'obstacle le plus insurmontable à leur assimilation à la vie européenne.

La communauté de vie entre juifs et musulmans a même permis une transfusion des idées d'al-Ġazzālī dans le rabbinisme médiéval : Maimoni-

des ne lui doit pas peu de ses idées sur l'analogie entre la raison et la foi ; Jehuda Halevi se laisse influencer par son agnosticisme mystique ; Bahya (Bechaï) (1) a mérité d'être appelé l'« a Kempis » juif pour ses idées ascético-mystiques, qui ne sont que la reproduction presque littérale de celles d'al-Gazzālī.

Ce sont précisément les rabbins espagnols et provençaux qui contribuèrent à introduire les livres d'al-Ġazzālī dans la scolastique chrétienne. Les traducteurs tolétains, dirigés par Dominique Gundisalvi, mirent en latin son *Maqāṣid*, et le dominicain catalan Raymond Martin inséra dans son *Pugio fidei* des pages entières du *Munqid* et du *Tahāfut*, des textes du *Miškāt*, du *Mīzān* et du *Iḥyā'*.

C'est de cette manière, et par des chemins indirects, que sont retournées au christianisme occidental nombre d'idées, reçues d'abord par al-Ġazzālī de la tradition chrétienne et du monachisme oriental.

Signalons, en terminant, ce qui fait peut-être la principale actualité du sujet que nous venons de traiter. Je viens d'insinuer que les confréries religieuses de tout l'Islam doivent en grande partie à la mystique d'al-Ġazzālī leur origine et leur vie. Dès la moitié du XIIe siècle de notre ère, au moment où sa doctrine achevait de s'imposer à l'Islam, les confréries religieuses commençaient à s'organiser, s'inspirant de l'*Iḥyā'*. Les plus grands mystiques espagnols, orientaux et africains de l'Islam l'adoptèrent comme règle de vie monastique et, de nos jours, c'est encore l'archétype de tous les livres ṣūfīs qui sont aux mains des dévots musulmans. Or, les confréries religieuses, assez semblables pour leur organisation à nos tiers-ordres, se sont tellement répandues dans le monde musulman, qu'à peine se trouve-t-il, en chaque peuplade, une douzaine de personnes qui ne soient affiliées à quelqu'une d'entre elles. Combien il importe de connaître à fond leur psychologie religieuse, le principal ressort de leur vie sociale !

---

(1) Cfr. Iahuda, *Al-Hidāja ilā farā'iḍ al-qulūb des Bachja ibn Jōsēf ibn Paqūda*. Leiden, Brill, 1912.

Ce sera, nous l'espérons, l'intérêt de ce mémoire, de nous aider à pénétrer dans la moelle de la mystique ġazzālienne, qui fut et continue à être l'inspiratrice et le modèle de toutes ces confréries (1).

---

(1) Nous nous permettons de signaler aux lecteurs de cette pénétrante étude le récent ouvrage de M. Louis Massignon, *Kitâb al Ṭawâsîn* par Al Ḥallāj « le grand *motakallim* mystique musulman de langue arabe... supplicié à Bagdad, le 26 mars 922 de notre ère ». (Paris, Geuthner, 1913. — Voir recension de Goldziher dans *Der Islam*, Bd IV (1913), pp. 165-69, du P. L. Cheikho, *MFO*, VI (1913), pp. XI-XII et du P. H. Lammens, *Recherches de Science religieuse*, 5ᵉ année (1914), pp. 123-35. (N. D. L. R.).

Table des Chapitres